

ISSN 1982-0496

Licenciado sob uma Licença Creative Commons



**DIREITOS HUMANOS E RELATIVISMO MORAL: ANÁLISE DO RELATIVISMO
MORAL ANTROPOLÓGICO E POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO EM
BIELEFELDT, HABERMAS E APEL**

**HUMAN RIGHTS AND MORAL RELATIVISM: ANALYSIS OF ANTHROPOLOGICAL
MORAL RELATIVISM AND THE POSSIBILITIES OF OVERCOMING ON
BIELEFELDT, HABERMAS AND APEL**

Ary Salgueiro Euclides Araújo

Formado em Direito pela Universidade Federal do Ceará. Foi bolsista de Iniciação Científica do programa de bolsas de iniciação científica do CNPq, sendo membro discente do Grupo de Pesquisa em Filosofia dos Direitos Humanos da Universidade Federal do Ceará (GPFIDH). Tem atuação na área de Direito e Filosofia, com ênfase em Direito do Trabalho e Teoria e Filosofia do Direito, atuando principalmente em Filosofia do Direito, especificamente nos seguintes temas: Ética do Discurso, Justiça, Contratualismo, Filosofia Moderna e Direitos Humanos. CV: <<http://lattes.cnpq.br/5566288789417905>>.

Lucas Romero Montenegro

Bacharelado da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia dos Direitos Humanos. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria e Filosofia do Direito, atuando principalmente em Filosofia do Direito, especificamente nos seguintes temas: Ética, Direitos Humanos e Filosofia Moderna. Última atualização do currículo em 19/03/2012. CV: <<http://lattes.cnpq.br/1262405612942024>>.

E-mail: lucas_lrm@gmail.com.

Resumo

Busca-se com este trabalho promover uma análise da corrente relativista de cunho antropológico, a partir da leitura de dois de seus principais defensores, concentrando-se naquilo em que seu pensamento vai de encontro à ideia de direitos humanos. Posteriormente, intenta atacar também a noção de que estes direitos estão vinculados à tradição ocidental, e, por isso, são inaplicáveis às demais tradições. Por fim, pretende apresentar como Heiner Bielefeldt, Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel compreendem os direitos humanos e a moral universal frente aos desafios da diversidade de culturas.

Palavras-chave: Relativismo Moral. Direitos Humanos. Ética do Discurso.

Abstract

This work tries to promote an analysis of the anthropological relativist thought, starting from the study of its two main thinkers and concentrating on the elements where can be found a disagreement between this thought and the idea of human rights. Subsequently, it also intends to attack the notion that the human rights are bounded to the western tradition, and, therefore, they would be inapplicable to the others traditions. Finally, it intends to present the way that Heiner Bielefeldt, Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel understand human rights and universal moral, considering the challenges of cultural diversity.

Keywords: Moral Relativism. Human Rights. Discourse Ethics.

Sumário: Introdução. 1. Relativismo Moral. 1.1. A Posição Relativista. 1.2. Relativismo Moral, Direitos Humanos e Tolerância. 2. Heiner Bielefeldt e a “Ocidentalidade” dos Direitos Humanos. 3. Possibilidade de um Princípio Moral Universal não Etnocêntrico em Apel e Habermas: A Razão Humana Voltada ao Consentimento Mútuo. Considerações Finais. Referências.

INTRODUÇÃO

A ideia de direitos humanos precisa lidar com uma série de questões contemporâneas que se contrapõem a sua pretensão de validade universal. Surgem, nesse sentido, diversas críticas amparadas na pluralidade de culturas, muitas vezes enxergando, nos direitos humanos, uma expressão do liberalismo antropocêntrico do homem europeu.

Este trabalho visa, portanto, à análise de uma dessas correntes opostas à ideia de direitos humanos, qual seja, a do relativismo moral de cunho antropológico. Esse pensamento se desenvolve no início do século XX, mas conserva ainda fortes traços na discussão atual sobre direitos humanos. Buscam-se alternativas a esse extremo relativismo moral, de modo a amenizar o teor das divergências éticas e avaliar a possibilidade de adequação à discussão construtiva de direitos válidos universalmente.

Recorrer-se-á inicialmente, à filosofia dos direitos humanos de Heiner Bielefeldt, a fim de desmistificar possíveis críticas acerca do caráter intrínseco de “ocidentalidade” no conteúdo dos direitos humanos e, posteriormente, a partir da análise da Ética do Discurso de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, buscar uma proposta de possível superação de relativismos morais aparentemente inconciliáveis.

A metodologia é de caráter bibliográfico, tendo sido feitas discussões no grupo de pesquisa Filosofia dos Direitos Humanos, da Universidade Federal do Ceará, bem como a elaboração de fichamentos.

1. RELATIVISMO MORAL

1.1. A posição relativista

A verificação da pluralidade de morais, a se apresentar segundo as variações do tempo e do espaço, ensejou a construção da posição relativista. A direção dos juízos morais é determinada pelas experiências de um determinado grupo em face do meio que o cerca. Estas experiências são capazes de dar caráter reiterado às condutas e conduzir o modo de pensar da sociedade. A amplitude desses juízos está, portanto, adstrita aos critérios e premissas convencional e inconscientemente estabelecidos pela comunidade. O conteúdo dos preceitos morais é, então, consequência inevitável do determinismo cultural.

Esse é, em linhas gerais, o teor da posição relativista. Nascido como contraposição ao pensamento evolucionista, que transportara a doutrina de Charles Darwin para o âmbito das ciências sociais, o relativismo cultural se desenvolveu a partir do pensamento do antropólogo Franz Boas, ganhando força e influência no século XX, de tal forma que ainda repercute em questões contemporâneas, como é o caso da discussão acerca dos direitos humanos, segundo se depreende do tópico seguinte.

Em busca da superação de uma doutrina que classifica os povos entre “primitivos” e “civilizados”, ao longo de uma evolução linear, em cujo ponto extremo estaria o branco europeu, passa-se a defender uma apreensão mais inconsciente e emocional dos elementos culturais, que se organizam sob a forma de padrões, aptos a moldar as condutas. É o que se extrai do entendimento de Ruth Benedict, antropóloga americana e herdeira do pensamento boasiano: “A história de vida dos indivíduos é, fundamentalmente, uma acomodação aos padrões e normas tradicionalmente repassados por sua cultura”¹ (BENEDICT, 1959) (tradução nossa).

Evita-se assim o olhar preconceituoso que se lança sobre o estranho, sendo este exatamente assim considerado porque são levados em conta, quando da análise do comportamento alheio, os critérios e os valores do observador. A posição relativista pretende alcançar, consoante a afirmação de que os juízos morais estão aferrados ao fundo cultural que os criou maior tolerância nas relações entre povos diversos (BENEDICT, 1959):

Nenhum homem jamais olha para o mundo com olhos imaculados. Ele o vê editado por um conjunto de costumes, instituições e modos de pensar. Mesmo em suas investigações filosóficas, ele não vai além desses estereótipos; seus próprios conceitos de verdade e falsidade referem-se aos seus particulares e tradicionais costumes.² (Tradução nossa)

Perguntam, então, os relativistas: quais os critérios a serem adotados quando dos julgamentos de outros povos? Embora dotados da capacidade moral,

¹ No original: “The life history of individuals is first and foremost an accommodation to the patterns and standards traditionally handed down in his community”.

² No original: “No man ever looks at the world with pristine eyes. He sees it edited by a definite set of customs and institutions and ways of thinking. Even in his philosophical probing’s he cannot go beyond these stereotypes; his very concepts of true and false will still have reference to his particular traditional customs”.

esta mesma capacidade parece se revelar inútil quando nos aventuramos para além dos limites de nossa cultura (HERSKOVITS, 1963): “tornou-se, entretanto, cada vez mais evidente, que as avaliações desse gênero subsistem ou se desmoronam com a aceitação ou não das premissas de que derivam” (tradução nossa).

O relativismo cultural não implica a negação da moralidade, tampouco da necessidade de códigos éticos. Restringe, todavia, a validade de nossas avaliações. Coloca-nos dentro de uma esfera, para além da qual não há legítimos juízos de valor, desde que levados em conta as premissas que compõem tal esfera, pois (HERSKOVITS, 1963),

o relativismo cultural é uma filosofia que, ao reconhecer valores estabelecidos por cada sociedade para guiar sua própria vida, insiste na dignidade inerente, a cada corpo de costumes e na necessidade de tolerância perante convenções diferentes das nossas.

Além disso, é de se afirmar, com Steven Luckes (2008), que a exigência relativista não comporta a atual diversidade de morais. Pouco importa se, por exemplo, em todas as sociedades, há normas morais que condenam o incesto e o homicídio. O que se defende é que aquela restrição se faz válida graças aos padrões culturais das respectivas sociedades, e que seria absurdo pensar que, se amanhã se desenvolvesse uma sociedade que não os condenam, esta estaria sujeita a críticas das demais.

A posição relativista constrói a crítica que se volta ao etnocentrismo, enquanto (HERSKOVITS, 1963) “ponto de vista segundo o qual o próprio modo de vida de alguém é preferível a todos os outros”. Reconhece-se, todavia, o caráter natural e, às vezes, até benéfico de tal sentimento, uma vez que reforça a integração social e o ajustamento individual. Danoso é, certamente, o etnocentrismo racionalizado, capaz de justificar um plano de ação que se dirige aos outros povos, tal qual a “missão civilizatória” europeia, que serviu de fulcro a interesses imperialistas.

Prescreve assim Benedict (1959) com o seguinte trecho, que denuncia a errônea conclusão a que se chega o pensamento etnocêntrico, quando apegado aos valores e às normas, enquanto critérios de julgamentos morais dirigidos a outros povos:

Em nossa civilização, nós interpretamos nossa dependência na competição econômica, como uma prova de que isso é a principal motivação em que a natureza humana pode se pautar, ou nós interpretamos o comportamento das crianças como ele é moldado em nossa civilização e registrado em clínicas infantis, como psicologia infantil ou como a forma que o pequeno animal tende a se comportar. O mesmo acontece se a questão é sobre nossa ética ou sobre nossa organização familiar. É a inevitabilidade da motivação familiar que defendemos, tentando sempre identificar nossas formas locais de se comportar com Comportamento, ou nossos hábitos socializados com Natureza Humana. (Tradução nossa)

Assim o fato da diversidade moral conduz os relativistas ao reconhecimento da contingência das normas morais, que, a exemplo dos padrões estéticos, econômicos e familiares, são destituídas de qualquer de caráter objetivo e absoluto.

1.2. Relativismo moral, direitos humanos e tolerância

O alcance das questões suscitadas pelos relativistas superou as circunstâncias em que foi criado, revestindo-se de caráter fundamental quando da discussão contemporânea acerca dos direitos humanos.

Opõe-se a posição relativista ao discurso dos direitos humanos sob dois pontos de vista. Primeiro deles é a afirmação de que os direitos humanos, produtos que seriam do pensamento ocidental e antropocêntrico europeu, estariam comprometidos com os critérios e valores da cultura de onde provieram. Assim sendo, tais direitos nada mais seriam que a expressão tendenciosa de um etnocentrismo racionalizado, como assim se referia Herskovits à justificativa da “missão civilizatória”, no contexto do imperialismo neocolonial.

Outro ponto de divergência, e consequência imediata do primeiro, é a invalidez das repreensões morais feitas sobre aqueles países descumpridores dos direitos humanos. Afirma-se assim a impossibilidade de superação das divergências, de forma a construir uma ética global e capaz de atender à inegável reivindicação de validade universal dos direitos humanos.

Assim sendo é que se apresentam os conflitos entre individualismo e comunitarismo, ou dos valores autonomia e solidariedade, a representar tendências opostas da cultura ocidental e asiática. O ocidental euro-americano, herdeiro da

tradição clássica greco-romana e filho das revoluções liberais do século XVIII dá ao ideal de liberdade e autonomia da pessoa o peso que os asiáticos dão aos interesses da convivência social e comunitária.

Fala-se também de choque entre direitos humanos e as exigências do mundo islâmico. Não raro são levantadas aqui questões concernentes ao tratamento dado à mulher pelo islamismo, bem como relativas aos conflitos entre direitos humanos e a Chária islâmica, tradição normativa de origem religiosa que, em alguns países, é dotada de relevância política e jurídica.

Em suma, a oposição relativista serve de amparo a todos os persistentes desacordos morais, que aparentemente não se adequam ao discurso dos direitos humanos. O efetivo alcance de tais conflitos morais e uma possível adequação entre tradição cultural e o reconhecimento de tais direitos.

Demonstra a relevância e o caráter contemporâneo dos argumentos relativistas o fato de que Habermas situa a crítica multiculturalista ao universalismo dos direitos humanos em termos muito semelhantes aos aqui apresentados.

Segundo Habermas, a crítica pode ser diferenciada, inicialmente, em uma *crítica da razão* e uma *crítica do poder*.

Para uma crítica da razão, o tipo de racionalidade justificador e, portanto, legitimador, dos direitos humanos universais estará fatalmente comprometido com uma herança culturalmente localizada no Ocidente e com um tipo de abstração universal herdeira do platonismo. Reconstruindo o argumento, expõe Habermas (2001, p. 152):

Essa razão coloca-se graças a um “sofisma de abstração”, para além dos limites do seu contexto de surgimento e, assim, para além da validade meramente local dos seus parâmetros supostamente universais. Devem-se assegurar a todas as tradições, concepções de mundo ou culturas, os seus respectivos, e na verdade, incomensuráveis parâmetros para o verdadeiro e o falso.

Quanto à crítica do poder, Habermas a apresenta como também denúncia de uma particularidade oculta sob um pretenso universalismo, apesar de, sob este ponto de vista, não mais se enfatizar uma espécie de falsa neutralidade epistêmica, mas de desmascarar o ponto de vista “ingênuo” segundo o qual seria possível no direito de manifestações que não advenham da autoafirmação de grupos de

interesse determinados, razão pela qual (HABERMAS, 2001) “deve-se esconder por detrás de reivindicações jurídicas universais a vontade de imposição de uma determinada coletividade”.

Quanto à relação entre relativismo cultural e tolerância, afirmadas, via de regra, como necessária pelos relativistas, cabem aqui ainda algumas considerações.

É estranha a concomitante negação do caráter objetivo de todos os princípios e a afirmação da universalidade do princípio da tolerância. Mais estranho ainda é sustentação racional que se lhe oferece exatamente pelo pensamento relativista. Além disso, o próprio termo “tolerância” contém a mesma ideia de superioridade combatida pelos relativistas. Pressupõe-se a existência de um juízo negativo, uma vez que (LUCKES) “tolerar alguém ou alguma coisa é abster-se de agir contra algo que se pensa inaceitável”³ (tradução nossa).

Por fim, torna-se insustentável a defesa do princípio da tolerância em tais termos, quando se tem em conta regimes ou sociedades que são declaradamente intolerantes e autoritários. Dessa forma, um pensamento que propugna por tolerância defende a livre atuação dos intolerantes, desde que esta seja amparada pelo fundo cultural que os gerou. Basta-se pensar o quão difícil é sustentar essa visão quando se leva em conta o Nazismo.

2. HEINER BIELEFELDT E A “OCIDENTALIDADE” DOS DIREITOS HUMANOS

Como já dito, a crítica relativista à pretensão de validade universal dos direitos humanos passa pela denúncia do caráter ocidental desses direitos, oriundos do desenvolvimento histórico europeu que culmina com o seu reconhecimento como conquista das revoluções liberais do século XVIII.

Apontam-se, então, como fontes que deram origem aos direitos humanos, ao longo da tradição europeia, tradições que vão desde as contribuições da filosofia estoica, que defende a participação de todos no logos panteísta, até o

³ No original: “To tolerate something or someone is to abstain from acting gains’ what one finds unacceptable”.

reconhecimento da consciência individual e autônoma promovido pela Reforma Protestante⁴.

Contra tal concepção, levanta-se Heiner Bielefeldt (2000), em interessante argumentação. Afirma o autor alemão que tais leituras constituem interpretações retroativas, que conduzem a falhas no julgamento histórico e inviabilizam o debate intercultural que se faz necessárias sobre as normas de direitos humanos. Os direitos humanos precisam ser compreendidos em seu âmbito hermenêutico, qual seja a era moderna, pois:

interpretá-los retroativamente como direitos humanos *implícitos* ou *potenciais* significaria adotar a ingenuidade do pensamento histórico teleológico que, conforme Kaviraj deságua numa cobrança essencialista-cultural da idéia dos direitos humanos, ou em algo como um *Espírito do Ocidente*.

Seguindo essa linha, Bielefeldt faz uma análise daquilo que é, via de regra, apontada como origem ou fontes dos direitos humanos, buscando demonstrar que tais não são parte inerente da tradição ocidental e justificando por que defende que acreditar o contrário significa promover tal interpretação retroativa.

Assim é que, por exemplo, a concepção que enxerga, no pensamento cristão, direitos humanos implícitos ou potenciais, negligenciar outros elementos parece depor em sentido contrário. A leitura das escrituras propõe igualdade ética e social, mas nada postula por transformações políticas ou jurídicas, o que não se coaduna com a ideia de direitos humanos (BIELEFELDT, 2000):

Que a idéia da semelhança divina de todos os seres humanos não possa se condicionar ao reconhecimento de direitos iguais para todos, comprova-se pelo fato de a escravidão não ser questionada, em princípio, nem no Antigo Testamento nem no Novo Testamento. Quando Paulo manda o escravo fugitivo Onésimo de volta a seu patrão, é verdade que adverte a este a recebê-lo de volta dentro do espírito de fraternidade cristã (Filem. 16), abrindo mão das punições usuais. Aqui, a igualdade entre os filhos de Deus leva a conseqüências sociais e éticas (cf. Hilpert 1991, p. 97). No entanto, não leva a conseqüências políticas, uma vez que Paulo aconselha cada um a ficar no seu patamar social (1ª Cor. 7, 20).

⁴ Interessante é a concepção de Michel Villey sobre a origem dos direitos humanos, negando-lhes qualquer existência anterior à época moderna, uma vez que a própria ideia de direito subjetivo, inegável integrante desse conceito, não existia antes de tal período.

De modo semelhante pensa Michel Villey, apontando para amplitude de sentidos que podem ser extraídos das Escrituras, passível de servir para fundamentar várias coisas, inclusive o direito, de modo a permitir uma mistura inconveniente deste com a religião: “Então surge a tentação de extrair do Evangelho os princípios de um ‘direito cristão’. Infelizmente, o Evangelho é tão rico que se presta a ser explorado nos mais opostos”.

A Reforma religiosa também não serviria de vínculo incontestável entre uma suposta tradição ocidental e a ideia de direitos humanos. A despeito da liberdade consciência individual e da liberdade de crença e religião exigidas, Lutero mesmo defendia que tais não deveriam ser associadas com exigências emancipatórias políticas e jurídicas.

Tampouco se concebe tal vínculo, afirma Bielefeldt (2000) com base no depoimento de Edmund Burke, no que se refere às conquistas inglesas, consubstanciadas na Magna Carta, de 1215, e na Petition of Rights, de 1628, visto que os “cidadãos não basearam suas reivindicações em princípios abstratos de ‘direitos das pessoas’, mas reivindicavam direitos que lhes competiam como ingleses, como algo transmitido por herança de seus pais”.

Tais exemplos revelam o erro de uma interpretação retroativa, que muitas vezes busca em elementos específicos considerados integrantes “tradição ocidental”, fatos e ideias que postulem a favor dos direitos humanos, não se apercebendo que poderiam ser encontrados fatores outros que comportam o sentido oposto.

Argumenta ainda o filósofo alemão que, sob a denominação “Ocidental”, escondem-se uma pluralidade de visões e cosmovisões, provenientes das mais diversas origens, cujos conteúdos são, muitas vezes, diferentes e, algumas vezes, até mesmo antagônicos. Imiscuem-se aí tendências judaicas, católicas, reformistas, racionalistas etc. E o é de tal forma que, esse mesmo pluralismo, aparentemente causador de divergências, constrói uma ponte entre tradição e direitos humanos pós-tradicionais, através da ideia de dignidade humana (BIELEFELDT, 2000):

É justamente através da ideia de dignidade humana que, retrospectivamente, é possível estabelecer relações com a tradição. Abrem-se diversas possibilidades de interpretações para a dignidade humana e,

por consequência, para os direitos humanos, por exemplo, do ponto de vista judaico-cristão, humanista, religioso, ou crítico à religião.

Assim é que Bielefeldt propõe uma mudança de posição quanto à ideia de direitos por parte das culturas e instituições como contrários às suas visões, tendo em vista, entretanto, a continuidade de suas tradições. Tem por caso paradigmático a Igreja Católica, que após longo período de rejeição, passou a reconhecer a existência desses direitos em meados do século XX, com o Concílio Vaticano II, entendendo-os, todavia, como uma forma de dar novo significado à compreensão de dignidade humana.

3. POSSIBILIDADE DE UM PRINCÍPIO MORAL UNIVERSAL NÃO ETNOCÊNTRICO EM APEL E HABERMAS: A RAZÃO HUMANA VOLTADA AO CONSENTIMENTO MÚTUO

A diversidade de formas de vida, cosmovisões e doutrinas abrangentes (RAWLS) paralelas e por vezes conflitantes são o fenômeno revelado pelos estudos da antropologia cultural. Assim, desafia-se qualquer ideal de direitos humanos ou alternativa ética global a superar a crítica de etnocentrismo. Em Habermas (1989), expõe-se como “falácia etnocêntrica”, ou seja, a ideia de que a escolha e fundamentação de referido princípio moral universal, que se anuncia como advinda de um “ponto de vista moral”, é, na realidade, mera expressão de valores particulares de uma determinada cultura.

Esta, portanto, é a questão crucial do universalismo em relação ao etnocentrismo em questões de direitos humanos. Para que um direito humano universal existe de forma fundamentada, é necessário justificar, antes, como é possível que diferentes visões de mundo interajam no campo de uma moral com pretensões universais. Se esta moral não for possível ou fundamentável, prevalecerá a ideia básica do ceticismo ético: a de que não se pode considerar norma moral válida para mais de um contexto cultural.

Na Ética do Discurso de Habermas e Apel, pretende-se superar esta crítica a partir da observação da atitude performativa dos sujeitos envolvidos em uma

discussão moral, ou seja, uma vez comprovado que é possível que duas pessoas de culturas diversas possam sustentar suas visões em uma discussão acerca de situações problemáticas do ponto de vista ético, a partir deste momento já estarão pressupostas as condições comprobatórias de que existe uma razão comum aos seres humanos, voltada ao consentimento mútuo, e um reconhecimento pressuposto de seus interlocutores como participantes com iguais direitos na discussão.

Para Habermas, a descrença na razão humana é uma patologia da consciência moderna, para a qual somente pode ser objeto de uma razão instrumental e estratégica de caráter objetivo, interessando os assuntos morais tão somente a decisões existenciais e subjetivas. Segundo Apel (2000), este sistema de “complementariedade entre o objetivismo isento de valores da ciência, de um lado, e o subjetivismo existencial dos atos religiosos e as decisões éticas, de outro” são expressão do sistema de complementariedade, que, no âmbito da história ocidental, vigora desde a separação entre Igreja e Estado. Por analogia, Rawls utiliza o mesmo argumento para dar prerrogativa às soberanias nacionais no tocante à escolha de “ideologias” ou mesmo religião predominante em seus âmbitos internos, obtendo as nações, perante a comunidade internacional, a mesma liberdade que os indivíduos detêm nas democracias liberais segundo o modelo de “complementariedade” exposto.

A posição defendida pela Ética do Discurso é contrária à descrença na razão. Em termos mais precisos, pode-se denominá-la de espécie de cognitivismo ético, que é o conjunto de concepções que entende (HABERMAS, 1989) “que as questões práticas são ‘passíveis de verdade’”, permitindo-se uma avaliação imparcial de tais assuntos.

Focando-se inicialmente em Habermas, vemos que este se utiliza da teoria de Strawson como uma fenomenologia linguística para revelar a consciência ética nas práticas comunicativas. Strawson quer provar o “teor de realidade das experiências morais”, partindo “da indignação com que reagimos a injúrias”. Diante do sentimento de impotência, reagimos ao ato de ofensa revelando o caráter moral desta reação, inicialmente, pelo fato de que um pedido de desculpas “convida-nos a ver o *próprio ator* [da ação ofensiva] sob outra luz, a saber, de tal modo que não se possa atribuir sem restrições às qualidades de um sujeito imputável”. Ou seja, a

reação moral só é possível do ponto de vista de um participante em uma interação, atuando em atitude performativa em relação a outros.

Uma possível atitude objetivante, ou seja, alheia à interação entre sujeitos, torna-se secundária. O ponto de vista moralmente relevante de uma participação numa prática cotidiana (reconhecendo no outro um interlocutor) revela-se em nossas experiências morais de modo primário e inevitável. Só a partir de tal prática temos acesso a emoções, como o ressentimento. Para Habermas (1989), “[é] só assim que a rede de sentimentos morais adquire certa inevitabilidade: o engajamento que assumimos na medida em que pertencemos a um mundo da vida não é algo que possamos revogar o nosso bel prazer”.

Agir segundo tais normas significa sempre buscar atos “legítimos” segundo os parâmetros intersubjetivos de uma realidade social/comunicacional. É preciso, portanto, o recurso a “razões”, ou, do contrário, não seria possível, por exemplo, pedir perdão por uma falha que cometamos. Para Habermas, do sistema teórico strawsoniano podemos concluir que os fenômenos morais se descobrem a partir da atitude performativa dos participantes em um contexto de comunicação (nunca isoladamente por meros particularismos), que as reações afetivas se referem a critérios morais supra pessoais e, por fim, que, contrariando a “patologia” da consciência moderna, nossa análise das questões morais não se pauta simplesmente por um exame da racionalidade estratégica, técnico-objetiva, mas leva em consideração justificações segundo normas de caráter moral reconhecida intersubjetivamente.

Segundo Oliveira (1983, p. 23), em síntese explicativa do projeto habermasiano de comprovação do caráter universal da argumentação moral:

Para Habermas, o esclarecimento através da argumentação de pretensões de validade de verdade e de retidão é nada mais nada menos que a efetivação plena de competências que são universais na espécie humana. Já uma análise da linguagem ordinária (contexto não-discursivo) mostra que, em toda linguagem, há pretensões de validade, pelo menos implicitamente levantadas, que apontam para a possibilidade de legitimação discursiva. A idéia, portanto, do discurso racional radica nas estruturas básicas do agir lingüístico.

Onde, contudo, poderemos localizar o caráter de fato “cognitivo” da proposta da Ética do Discurso, sobretudo a pretensão de “verdade” na argumentação moral?

Inicialmente, não se trata do mesmo conceito de verdade utilizado nas sentenças descritivas (como aquelas utilizadas nas ciências naturais), mas de pretensões de validade moral. A validade moral não se completa pela existência das normas, mas depende das relações interpessoais que as tornem dignas de reconhecimento, de legitimidade moral, a qual não se coaduna com particularismos ou com a arbitrariedade do etnocentrismo.

Habermas vai buscar uma analogia com o princípio categórico kantiano para a construção de um princípio de universalização que garanta o caráter moral das pretensões de validade morais. Este princípio deve assegurar (HABERMAS, 1989) “que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal”. O ponto de vista imparcial (e ideal) é aquele que leva em consideração o reconhecimento por parte de todos e cada um dos concernidos, de modo que os participantes de um discurso de argumentação moral levem em consideração também a perspectiva de todos os outros. Para Habermas (1989), portanto, o princípio de universalização (U) é aquele segundo o qual toda norma válida deve satisfazer a condição:

Que as conseqüências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas de regragem).

Esta formulação do princípio de universalização não deverá ser monológica, uma vez que só regra argumentações entre diversos participantes e contém perspectiva de argumentações reais que admitam a participação de todos os atingidos pelas decisões morais postas em questão. Esta proposta faz parte da tentativa de Habermas de substituir o paradigma da filosofia da consciência kantiana por uma proposta dialógica e intersubjetiva. Para Habermas (1989):

A filosofia da consciência foi, em seu conjunto, dominada pela distinção metodológica entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa – entre, de um lado, a auto-observação de uma pessoa que toma por objeto suas próprias representações e, de outro, as observações de uma pessoa que numa atitude objetivante se volta para os próprios objetos. Essa clássica diferença é substituída pelo dualismo em ter as perspectivas de segunda e da terceira pessoa – em ter o trabalho de interpretação de um participante da comunicação e a percepção de objetos por um observador.

A necessidade de uma argumentação real, portanto, é condição para a verdadeira reflexividade do processo, realizando aí um consenso mútuo intersubjetivo e evitando distorções da perspectiva monológica. Para Habermas (1989):

(...) só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio a instância última para avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente.

Para que a proposta de Habermas seja sólida o suficiente para se demonstrar como não arbitrária e apta a ser defendida por indivíduos de diferentes contextos culturais, faz-se necessário que seja racionalmente demonstrável uma fundamentação para o princípio moral universal. Caso não haja qualquer fundamentação para um princípio discursivo para assuntos morais, qualquer outra proposta poderá prevalecer inclusive o imperialismo cultural. O cético, como já exposto, questiona se o princípio U (HABERMAS, 1989) “se trata de uma generalização precipitada de nossa própria cultura ocidental”. Para Habermas, a superação desta suspeita se encontra na própria atitude performativa dos atos de fala realizados pelo cético, quando este propõe um relativismo cultural exacerbado no âmbito moral. Quem se engaja em um discurso acerca da validade de normas morais, inclusive questionando a validade do próprio princípio de universalização, já o pressupõe tacitamente e de modo iniludível. Segundo Habermas (1989):

Tal é efetivamente o caso, pois o oponente, ao apresentar sua objeção, pressupõe inevitavelmente a validade pelo menos daquelas regras lógicas que não podem ser substituídas, caso compreenda o argumento apresentado como uma refutação. Mesmo o criticista, ao participar de uma argumentação, já aceitou como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica.

Esta alternativa leva ao que Apel e Habermas chamam de “contradição performativa”. Para Apel (2000), assim como para a maior parte da filosofia pós-metafísica ocidental, qualquer tentativa de fundamentar normas morais a partir de

um sistema axiomático está condenado ao fracasso e pode ser justamente considerada arbitrária. Contudo, na pesquisa relativa à linguagem humana, vê-se que se tem ignorado a dimensão pragmática da linguagem em favor de uma abordagem meramente semântica. Como esclarece Oliveira esta “diz respeito ao conteúdo” do que se fala, enquanto aquela é onde “se estabelecem relações comunicativas entre os participantes da fala”.

Embora argumente o relativista cultural que, por exemplo, “é impossível argumentar racionalmente em questões morais”, a sua atitude (performativa) é a de quem ingressa na argumentação racionalmente motivada, pretendendo a “verdade” de seu argumento. Assim, fica claro que chegamos a (APEL) “um discernimento no sentido da *reflexão transcendental*”, ou seja, encontramos uma *condição de possibilidade* da argumentação.

Esta fundamentação pragmático-transcendental é, para Apel, a única possível para o que Kant chama de “fato da razão”, pois este deixa de ser mera suposição metafísica, da qual se podem derivar normas morais, para se transformar no pressuposto de uma comunidade ilimitada de comunicação, pressuposta na argumentação e iniludível, ou seja, inarredável de qualquer um que se engaje seriamente no discurso moral. Deste modo (APEL):

Pertence à “auto-consistência da razão” (a *Selbsteinstimmigkeit der Vernunft* kantiana) que nós não possamos contestar, sob pena de cometer auto-contradição em nosso argumento, que em uma argumentação séria nós tenhamos necessariamente aceito certas normas fundamentais da Ética do Discurso: especificamente, que somos todos parceiros em uma comunidade ilimitada de comunicação, tendo direitos iguais e, eu enfatizo, também igual co-responsabilidade pela resolução de todos os problemas comuns. Nesse sentido, as normas fundamentais nos requerem que também ativamente procuremos soluções para todos os problemas morais, mas somente de acordo com regras procedimentais de um discurso sério, ou seja, sem abertamente ou tacitamente utilizar a linguagem de modo estratégico e, obviamente, sem intervenção de violência. (Tradução nossa)

Para Habermas, muito embora possamos considerar bem-sucedida a fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral universal (o princípio de universalização), este não pode ser somente por isto, considerado válido por si mesmo para qualquer sociedade em qualquer tempo ou em meio a qualquer cultura.

Habermas entende que o princípio de universalização é uma regra que faz parte da lógica dos discursos práticos, não deve, ela própria, ser entendida enquanto conteúdo de uma ética substancial, mas somente um procedimento pressuposto em qualquer argumentação moral. Assim, o princípio de universalização não pode ser considerado como constitutivo dos discursos, do modo como às regras do xadrez são constitutivas do jogo de xadrez. Dessa forma, mesmo as regras mais fundamentais do discurso moral estão submetidas a discursos práticos e não são decididas pelo filósofo com nenhum teor de definitividade.

Do mesmo modo, as regras pressupostas do discurso não são normas éticas em si, conquanto devam estar submetida a discursos práticos reais para que o procedimento adquira o potencial de uma Ética do Discurso. Daí que Habermas desenvolve o Princípio da Ética do Discurso (D), segundo o qual uma norma só pode pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela possam chegar, enquanto participantes de um Discurso prático, a um acordo quanto à norma.

Para Habermas, “pode-se quando muito trazer o céptico ao discernimento de que já deve ter reconhecido, enquanto participante da argumentação” as regras do Discurso, mas a validade de normas de ação, como as dos direitos humanos, não são automaticamente derivadas dos pressupostos comunicativos. Segundo Habermas:

As normas fundamentais do direito e da moral não são absolutamente da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos. Como as circunstâncias históricas mudam, cada época lança sua própria luz sobre as representações básicas de natureza moral-prática.

De acordo com Habermas, as regras do discurso pressupostas de modo iniludível podem, quando muito, conscientizar o céptico de que este as aceita de modo *a priori* (numa perspectiva pragmático-transcendental), porém não tem o efeito de tornar-se um procedimento de gestação de normas morais, mas somente um meio racional, acessível aos seres humanos, para verificação da legitimidade de normas morais problematizadas em discursos práticos *reais*. Neste sentido, Habermas compreende que o princípio argumentativo é neutro, pois não traz em si qualquer moral específica.

Para Apel, contudo, sua formulação acerca da fundamentação pragmático-transcendental é suficiente para que já estejam pressupostas regras de caráter propriamente ético. Ou seja, a Ética do Discurso, em seus conteúdos básicos, já é necessariamente pressuposta. Segundo o filósofo, a opção de Habermas por separar o princípio de universalização como princípio da lógica discursiva do princípio da Ética do Discurso como princípio propriamente ético acaba por desnaturar o sentido da fundamentação pragmático-transcendental da ética, enfraquecendo sua força obrigatória perante os sujeitos que se engajam no discurso moral e que são sujeitos responsáveis.

Para Apel (2000), uma solução meramente hermenêutica (de simples conscientização acerca dos diversos horizontes culturais e aguardo por uma fusão de horizontes eventual) quanto à diversidade de culturas, sem um princípio normativo comum entre os diversos povos e culturas, não conseguirá superar os problemas que hoje enfrenta o mundo. Apel (2000) destaca que as morais tradicionais já não são mais suficientes “na era do ‘macro efeito’ das ações humanas”.

Ainda segundo Apel (2007), Habermas, ao separar o Princípio de Universalização do Princípio da Ética do Discurso, impediria que as condições éticas de aplicação do discurso na argumentação real estivessem de fato fundamentadas. A obrigação de resolver problemas morais através de discursos práticos também restaria não fundamentada, apesar de ser esta a função básica do discurso prático em Habermas. A necessidade de fundamentação em Apel se demonstra, portanto crucial: sem fundamentação não haveria a validade do princípio de universalização para a aplicação de normas morais. Para Apel (2007), “ausentes os princípios de universalização e da Ética do Discurso, tal ‘resolução de problemas’ poderia violar a moralidade básica e (através de uso estratégico da linguagem) até mesmo levar à violência” (tradução nossa).

Para realizá-lo, será necessário, para Apel, dividir a Ética do Discurso em dois polos, ou níveis: um nível em que é possível a aplicação direta do princípio da universalização pela pressuposição pragmático-transcendental da linguagem e da comunidade de comunicação; outro nível que seria “constituído pela possibilidade de uma completa recusa de cooperação comunicativa pelos parceiros possíveis no

mundo real; eles podem preferir negociações estratégicas ou conflito aberto, até a guerra, do que discursos práticos” (tradução nossa).

Este segundo nível, baseado numa teoria consensual, permite que interajam situações de aberto diálogo com aquelas de aberto conflito. Para Apel, “a situação de aplicação para a Ética do Discurso pode estar localizada em algum lugar entre os dois polos” (tradução nossa). Para tanto, é necessária uma suplementação as normas procedimentais da ética do discurso.

Esta suplementação já foi realizada na história através do direito, da lei positiva. Apel, contudo, apesar de concordar com tal suplementação da lei positiva em relação à ética do discurso, dá primazia à ética do discurso de uma moral ideal em relação às normas do direito positivo. Aquelas normas (as da ética do discurso) são fundamentadas de uma forma livre de dominação, enquanto as normas da lei positiva estão (devem estar) fundamentadas na autoridade do Estado.

Apel deixa bastante claro que em seu sistema, a lei positiva se subordina à argumentação ético-discursiva:

Aqui novamente, estou construindo um argumento ético-discursivo segundo o qual há uma prioridade normativa da fundamentação discursiva da moralidade enquanto aplicada ao direito. Esta fundamentação torna claro que o direito positivo não pode contradizer a moralidade devido a esta ser uma instituição da justiça. (Tradução nossa)

A lei definida pela autoridade constitucional de um Estado deve ser resposta ao desafio da situação real em que se deve aplicar de modo responsável às normas morais. Deve ser tal lei positiva a resposta normativa ao desafio da garantia no mundo real da cooperação dialógica.

Apel entende que a fundamentação e função da comunidade discursiva devem ser incorporadas em meios institucionalizados em comunidades específicas, mas que os Estados constitucionais, que não se apoiam em contextos livres de dominação ou do recurso a contextos estratégicos fundados em interesses, deve ser sempre justificada por uma moral do discurso da comunidade mundial.

Tanto em Habermas quanto em Apel verifica-se uma preocupação com a institucionalização jurídica das condições ideais de comunicação tendentes à relação do “ponto de vista moral” no âmbito das normas político-jurídicas. Os direitos

humanos são, nesta perspectiva, jurídicos e não morais. Contudo, enquanto para Apel expressamente o direito positivo deve concordar com uma moral racional baseada no discurso, em Habermas os dois sistemas ganham autonomia e complementariedade recíproca.

Não se justificaria, em Habermas, que os direitos humanos fossem direitos morais pré-políticos de caráter meramente individual. Mantendo a coerência de seu projeto de “destranscendentalização”, os direitos humanos cumprem o papel de institucionalização jurídica das condições ideais do discurso que servem para a prática política coletiva. Somente assim Habermas pretende inserir a função do direito como complementar a moral na sua tarefa de permitir a prática de discursos morais livres de violência e arbitrariedade entre parceiros com iguais condições e direitos.

Inseridos em uma determinada cultura e em um momento histórico de uma coletividade, a ética do discurso com pretensões universais e os direitos humanos se inserem na historicidade e devem, assim, proteger-se contra a crítica de continuarem a filosofia da consciência, nos moldes de Kant, pretendendo a derivação, mesmo que a partir de regras do discurso, de princípios morais “transcendentais”. O “reconhecimento” da diversidade de culturas e da diversidade das sociedades estaria resguardado ao mesmo passo também que a proposta não perderia seu caráter crítico, seu caráter racional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relativismo cultural teve inegável relevância no sentido de levantar questões acerca da pretensa superioridade de uma raça, ou de questionar a base na qual assentavam as afirmações que classificavam povos segundo estágios de desenvolvimento. Entretanto, o ideal de tolerância buscado encontra uma série de obstáculos oferecidos pela própria concepção da posição relativista, que procura estabelecê-lo negando a possibilidade de julgamento de condutas de povos diferentes.

Quanto à análise da alegada ocidentalidade dos direitos humanos, que os comprometeriam com uma tradição cultural europeia, sustenta-se que a categoria “ocidental” constitui uma formulação abstrata e fluida, sob a qual se mostra um mosaico pluralista de diferentes tradições, algumas vezes antagônicas. Aventa-se a possibilidade de incorporação da ideia de direitos humanos, mas como forma de dar continuidade à tradição, através de uma releitura do princípio da dignidade humana, de modo a evitar uma imposição imperialista de direitos humanos. Assim, viu-se com Bielefeldt que o reconhecimento da história não nos traz, automaticamente à associação entre direitos humanos e tradição ocidental, ou mesmo, com o mesmo autor, nos questionamos acerca da procedência deste tipo de afirmação.

Em Habermas, viu-se que a possibilidade de um princípio moral universal não pode se impor em relação aos contextos culturais concretos do mundo, simplesmente porque o princípio da Ética do Discurso e o princípio de universalização não podem ser realizados independentemente de Discursos práticos reais. O princípio moral universal e a fundamentação pragmático-transcendental (derivada dos pressupostos inevitáveis no interior dos discursos) não são suficientes, todavia, para fundamentar normas de ação, jurídicas e morais. A legitimação do direito moderno deve passar necessariamente pela complementariedade entre o individualismo e o coletivismo ou comunitarismo, processos que deixam de ser meramente conflitantes e preservam uma tensão e complementariedade essenciais para a integração da moral em contextos histórico-sociais permitindo-se ingressar os direitos humanos dentro da cultura e da sociedade, não mais como uma imposição exterior, mas como parte integrante de um processo institucionalizado e complementar aos processos coletivos de caráter político.

A oposição de Apel demonstra, contudo, que a polêmica persiste inclusive em relação às diversas abordagens da Ética do Discurso. Uma vez reconhecendo os indivíduos, de modo implícito, as regras do discurso, também reconhecem os parceiros da comunicação como livres e iguais e as regras de participação no discurso que já demonstram conteúdo ético. Assim, ainda que se aguarde a aplicação da Ética do Discurso através dos chamados discursos real, ou seja, em

situações concretas, qualquer aplicação não pode prescindir das regras básicas do discurso, sob pena de considerar-se comportamento ilegítimo.

Deste modo, os direitos humanos entram em um impasse quando se trata de sua aplicação considerada em contextos culturais específicos. Se para Habermas prevalece os discursos reais contextualizados como ferramentas de fundamentação através do Princípio da Ética do Discurso, para Apel o universalismo é considerado mais “forte”, não podendo prescindir a aplicação das regras básicas de conteúdo ético que subjazem ao discurso universalmente: não haverá, portanto, nesta visão, incorporação de direitos humanos que prescindam de condições de reconhecimento básicas dos sujeitos, desde já válidas diante perante a humanidade.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. Discourse Ethics, Democracy, and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason. **American Journal of Economics and Sociology**, v. 66, n. 1, p. 49-70, jan. 2007.

_____. **Transformação da filosofia II: o *a priori* da comunidade de comunicação.** São Paulo: Loyola, 2000.

BENEDICT, Ruth. **Patterns of culture.** 17. ed. New York: Mentor Books, 1959.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos.** São Leopoldo: Unisinos, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos.** São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2004.

HERSKOVITS, Jean Melville. **Antropologia Cultural.** 8. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

LUCKES, Steven. **Moral Relativism.** Londres: Profile Books, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Recebido em: 15/06/2010

Pareceres emitidos em: 07/11/2011 e 20/12/2011

Aceito para a publicação em: 01/02/2012